

VATICANO II

Y

DEMOCRATIZACION DE LA IGLESIA

Rufino Velasco

NOTA:

Tomado de **MISION ABIERTA**, No. 3, Septiembre 1983, volumen 76. PP. 74-87.

Aquella gran esperanza

Efectivamente: el Concilio Vaticano II fue una gran esperanza que irrumpió de manera fortísima en la Iglesia de la segunda mitad del siglo XX. Lo que allí aconteció fue una gran sacudida del Espíritu que, a partir de Juan XXIII, llamaba a su Iglesia a una conversión histórica, a un cambio colectivo y estructural en la misma forma de entenderse y de configurarse como Iglesia.

Tengo la convicción, ojalá equivocada, de que en este momento hay que hablar, en efecto, de "aquella" gran esperanza. Y hablar en términos de esperanza amenazada, de esperanza que corre graves peligros de convertirse en esperanza perdida.

Pienso que desde hace algunos años, a la esperanza ha sucedido el miedo (1). Y, aunque es verdad que el miedo guarda la viña, también lo es que nunca fue buen consejero, y sus malos consejos ahora mismo consisten, lisa y llanamente, en volver a la posición preconiliar.

Naturalmente que un proyecto de cambio de la envergadura del que iba implicado en el Concilio tenía que

provocar riesgos, seguramente excesos y equivocaciones, en algunos sectores de entre los que se tomaron en serio la renovación conciliar. Pero el problema más grave ha sido otro: la persistencia en la Iglesia de fuerzas reaccionarias que nunca asimilaron el Concilio, y que no han visto sino confusión y deterioro eclesial en los esfuerzos por poner en práctica el cambio en profundidad exigido por el Concilio mismo. No creo que sea exagerado afirmar que son estas fuerzas, agazapadas durante el primer período posconciliar, las que se están apoderando ahora, cada vez más invasoramente, de la situación eclesial, y que el resultado de todo esto ya no es lo que el Concilio prometía, sino otra cosa. Y esta otra cosa no es, en gran medida, sino una vuelta a lo de antes, a lo que el Concilio trató de superar.

Eramos muchos lo que, en los años 60, nos atrevíamos a hablar de un "giro copernicano" en la autocomprensión de la Iglesia, tal como quedó dibujada en la *Lumen Gentium*. Hoy somos menos, creo yo, quienes seguimos pensándolo, y resultaría irónico, en las actuales circunstancias, pensar que ese giro se ha producido, ni siquiera que, a ciertos niveles en que inmediatamente después del Concilio había interés en luchar por ello, siga interesando que ese giro se produzca.

En cualquier caso, el Concilio está ahí, y es posible esperar que, contra toda esperanza, vuelva a ser una esperanza real. Lo que queremos resaltar en este trabajo es que el Vaticano II, en sus inspiraciones fundamentales, pretendió ser un gran viento democratizador de la Iglesia a todos los niveles.

La cuestión de fondo

Para el tema que nos va a ocupar interesa centrar la atención, ante todo, en lo que se entendió desde el principio como el verdadero "giro copernicano" de la eclesiología conciliar: haber fijado como punto de partida para entender la Iglesia *el Pueblo de Dios como tal*, haber dedica-

do a esto un capítulo entero de la *Lumen Gentium*, con un contenido profundamente novedoso, y haberlo antepuesto a los capítulos que hablan de realidades sectoriales de la Iglesia, incluida la jerarquía.

¿En qué consiste la novedad de este capítulo dedicado al Pueblo de Dios? Me parece de especial urgencia en estos momentos recordar que, en la dialéctica del Vaticano II, por debajo de las discrepancias en temas concretos, hubo otra cosa más grave: una eclesiología que se impuso, y otra eclesiología que fue superada. Por eso empezó a hablarse desde entonces de eclesiología preconiliar y eclesiología conciliar.

A mi juicio, lo que está ocurriendo en la actualidad es que muchos que citan determinados "textos" conciliares no están asumiendo la eclesiología conciliar, sino que siguen inmersos en una concepción preconiliar de la Iglesia, de la que han quedado, como es natural, notables residuos en los documentos conciliares.

Por eso, me parece importante resaltar que, si se compara con la autoconciencia eclesial fijada durante muchos siglos en la Iglesia, hay en la *Lumen Gentium* novedades sustanciales respecto de esa conciencia, sobre todo en el capítulo segundo. Vamos a reflexionar más despacio sobre esto.

1. Constituidos en Pueblo

El primer capítulo de esta Constitución está dedicado al "misterio" de la Iglesia. Quiere decirse, en el fondo, que la Iglesia no ha nacido de nuestra propia iniciativa, sino de una acción gratuita de Dios, del Dios que se nos ha dado en Jesucristo.

Pero lo que el Concilio quiere poner de relieve es que esa acción gratuita de Dios es *convocante*, y lo primero que brota de ella es la "convocación de Dios" que es la Iglesia. Dicho con las palabras conciliares: lo primero que brota del Dios de Jesús que nos llama a su seguimiento es haber sido "constituidos en Pueblo".

Un Pueblo que se define como "pueblo mesiánico", en el seguimiento del Mesías Jesús; cuya condición de vida es "la dignidad y libertad de los hijos de Dios"; cuya ley es "el amor como Dios nos amó", y cuya finalidad en la historia es proseguir lo que fue la pretensión central de toda la vida histórica de Jesús: la proclamación y difusión del Reino de Dios (LG 9).

Hay aquí concentradas unas cuantas verdades fundamentales, pero que en realidad son verdades olvidadas en la actual organización y funcionamiento de la Iglesia:

a. En la Iglesia de Jesús, antes de cualquier realidad diferencial está ese *punto de convergencia* de todos en lo mismo, que es haber sido constituidos en Pueblo. Por debajo y por encima de cualquier otra cosa está nuestra común dignidad de "creyentes", simplemente de "cristianos", de seguidores de Jesús. Esto es siempre lo más importante que todos somos como Iglesia, y *al servicio de esto* está todo lo demás, no para erigir importancias mayores u otro tipo de "dignidades" en el seno del Pueblo de Dios.

b. En ese lugar de convergencia se decide siempre lo que más profundamente nos constituye como Iglesia, lo que llamaríamos la realidad sustantiva de la Iglesia: la experiencia de la fe, la determinación de la propia vida desde el Evangelio de Jesús, la libertad de los hijos de Dios que brota de la fe, la convivencia fraterna fundada en el amor con que Cristo nos ama, la praxis de la fe según las exigencias del Reino de Dios.

Todo esto nos define como Pueblo de Dios a un nivel en que nadie es más que nadie, y en un orden de cosas del que no puede apropiarse ningún sector de la Iglesia, ni ningún grupo, por importante que sea la tarea que esté llamado a realizar dentro del Pueblo de Dios. Al contrario: toda realidad diferencial en la Iglesia coloca por necesidad a los pies del Pueblo, se define como "servicio", "ministerio" o "carisma", cuya finalidad es poner en acto el protagonismo del Pueblo, no introducir rangos o categorías por las que pudiera parecer que hay

algo en la Iglesia más importante que aquello que nos constituye en Pueblo de Dios.

c. En este sentido, hay que decir que, propiamente hablando, en la Iglesia no hay más *vocación* que la de haber sido "llamados" por Dios a constituir su Pueblo, es decir, la "vocación cristiana" sin más. Si se quiere llamar *vocación*, por ejemplo, a la "vocación sacerdotal", o a la "vocación religiosa", habrá que tener en cuenta lo siguiente:

1. Que presuponen la *vocación* cristiana común, como el lugar de que brotan y al que remiten, y como "servicios" que son para la realización del Pueblo de Dios.

2. Que no *añaden* nada a lo que es ya constitutivo de la *vocación* cristiana. Sencillamente, porque a la *vocación* cristiana no se le puede añadir nada. Cristo no puede llamar a nadie, dentro de la Iglesia, a algo más que a ser cristiano.

3. Que es muy peligroso entender esas *vocaciones* como *especificaciones* de una *vocación* cristiana que quedaría así reducida a realidad genérica. Ser cristiano es lo más concreto que hay, y no puede especificarse con nada.

4. Que esas *vocaciones* pertenecen a ese otro orden de cosas en la Iglesia, el de las realidades diferenciales, que son a la vez constitutivamente referenciales, es decir, relativas a algo mucho más importante que ellas mismas: lo que hemos llamado la realidad sustantiva de la Iglesia.

5. Ese tipo de *vocaciones* tiene sentido en el ámbito de lo que llamaba S. Pablo "*la organización* de los santos *para* la edificación del Cuerpo de Cristo". Según el lenguaje del Nuevo Testamento, son siempre "*diakonías*" en orden a lo único decisivo: la "*koinonía*" eclesial. Creo que S. Pablo no llamaría a esto "*vocaciones*", sino más bien "*dones*" o "*carismas*", suscitados por el Espíritu entre los previamente "*con-vocados*", para la realización de

la vocación fundamental a que está llamado todo el Pueblo de Dios: "fue El quien *dio* a unos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y maestros, con el fin de organizar a los santos *para la tarea del servicio*, para la edificación del Cuerpo de Cristo" (Ef 4,11-12).

En esta dirección va la perspectiva eclesiológica del Vaticano II, y aquí se hace presente de la manera más enérgica el "giro copernicano" que supone este Concilio respecto a un modelo "piramidal" de Iglesia que ha tenido vigencia durante tantos siglos. En la perspectiva conciliar, el punto de partida para entender la Iglesia no es la jerarquía, sino el Pueblo de Dios. El problema que esto plantea es si se puede ser fiel al Concilio sin una profunda transformación en la organización y funcionamiento real de la Iglesia, cuya versión práctica consistiría fundamentalmente en abrir cauces a un proceso serio de democratización eclesial, en que el punto de referencia sería éste: devolver el protagonismo al Pueblo, proseguir el esfuerzo por poner la Iglesia, primariamente, en manos del Pueblo, y sólo en un sentido diaconal en manos de la jerarquía.

2. Comunidad de iguales

En esta posición básica del Concilio va implicado lo siguiente: "Aunque es verdad que algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos en la Iglesia como... pastores, sin embargo, se da una *verdadera igualdad* entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los creyentes para la edificación del Cuerpo de Cristo" (LG 32).

Acaso la mejor manera de comprender la importancia de este texto consista en parangonarlo con otro perteneciente al "Esquema sobre la Iglesia" que se preparó en el Concilio Vaticano I: "La Iglesia de Cristo *no es una comunidad de iguales*, en la que todos los creyentes tuvieran los mismos derechos; sino que es *una sociedad de desiguales*, no solamente porque entre los creyentes unos son clérigos y otros laicos, sino, de una manera especial, porque en la

Iglesia reside el poder que viene de Dios, por el que a unos es dado santificar, enseñar y gobernar, y a otros no" (2).

La clara contraposición de ambos textos nos obliga a hacer algunas observaciones:

a. Parece claro que, desde la perspectiva del Vaticano II, hay que afirmar exactamente lo contrario de lo que afirma ese texto preparado durante el Vaticano I: la Iglesia es una comunidad de iguales, y no una sociedad de desiguales. Los derechos fundamentales en la Iglesia, y los más importantes, dimanar de lo que nos constituye en comunidad de iguales, y, ante ellos, los que dimanar de lo que nos distingue a unos de otros son derechos secundarios, sin otra consistencia propia que la que les viene de su referencia a salvaguardar y fomentar los primeros.

En este sentido, la intención del Vaticano II es acabar con una concepción eclesiológica de tradición multisecular, pero que ha sido producto de condicionamientos históricos muy concretos, y no puede identificarse con la verdad permanente de la Iglesia. De lo que se trata, más bien, es de dar por clausurada históricamente esa manera de entender la Iglesia.

b. No se puede seguir pensando, sin infidelidad al Vaticano II, lo que ha sido una pieza clave de la eclesiología preconiliar: que en la Iglesia hay "dos categorías de cristianos", unos que tienen "poderes" y otros que no tienen "poderes", con el influjo que esto ha tenido para crear un tipo de "pueblo cristiano" que ha dejado de ser el verdadero *sujeto eclesial*, reducido trágicamente al sometimiento, al silencio y a la pasividad.

Es decir, el Concilio obliga igualmente a terminar con lo que, todavía a principios de este siglo, afirmaba rotundamente Pío X: la Iglesia "comprende un *doble orden de personas*, los pastores y el rebaño; esto es, los que están colocados en los distintos órdenes de la jerarquía, y la multitud de los fieles. Y estos órdenes *hasta tal punto son distintos entre sí*, que sólo en la jerarquía residen el derecho y la autoridad necesarios para

promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad; en cuanto a la multitud no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores" (3).

El Vaticano II ve este asunto exactamente al revés: por el hecho de que en la Iglesia haya jerarquía no debe pasar nada con la verdadera igualdad de todos como Pueblo de Dios. Esta verdadera igualdad de todos acontece a un nivel de profundidad que no debe ser alterado lo más mínimo porque surjan distintos "ministerios" o "carismas", cuya razón de ser en la Iglesia no puede ser otra que la de hacer cada vez más verdadera esa igualdad, no introducir categorías de personas que socaven estructuralmente aquello que nos constituye como comunidad de iguales.

La misma palabra "jerarquía" es peligrosa en este sentido. No es nada fácil concordar "verdadera igualdad" con "jerarquía", y, estando en la Iglesia las cosas como están, el peligro siempre inminente es que esa igualdad no supere jamás la mera retórica.

El camino abierto por el Concilio para superar esta aporía es bien claro: volver a la conciencia profunda de nuestra "*común dignidad*" desde las realidades primarias en que todos coincidimos como Pueblo de Dios, ante la cual las cosas que nos diferencian a unos de otros pierden prácticamente toda relevancia. Y, desde esa conciencia, no perder nunca de vista que la Iglesia se construye desde la "*acción común*" que brota de las experiencias de fe y de compromiso con la "tarea del Evangelio" de todo el Pueblo creyente.

Sencillamente, se trata de tomarse en serio que la Iglesia es, ante todo, una familia de hermanos, y nada debe tener cabida en ella que atente contra esa realidad fundamental. Pienso que, si esto se toma con la seriedad que se merece, está llamado a convertirse en un enorme potencial democratizador de la Iglesia. En medio de esta familia, la jerarquía está "como quien sirve", verdaderamente reducida a la condición de siervo. No son

las Comunidades cristianas las que están al servicio y a disposición de la jerarquía. Es la jerarquía la que está al servicio y a disposición de las Comunidades reales que constituyen la Iglesia.

c. Pero hay otra cuestión más importante todavía: desde la perspectiva del Vaticano II ¿qué pasa con eso de que *"en la Iglesia reside el poder que viene de Dios"*?

En la eclesiología tradicional esto se ha entendido de una manera muy concreta: el poder que viene de Dios reside en la jerarquía. Así se ha configurado ésta como "potestad sagrada", concretizada tradicionalmente en el triple poder de santificar, enseñar y gobernar. Desde la reforma gregoriana la reflexión eclesiológica y jurídica se centró prácticamente en la "plenitud de potestad" del Papa, como el verdadero receptor y detentador del poder que viene de Dios, de cuya plenitud lo reciben los demás miembros de la jerarquía, sobre todo los obispos (4). Así, se ha introducido en la Iglesia un tipo de poder "monárquico" y "absoluto" en el sentido riguroso del término, que es el polo opuesto de esa "verdadera igualdad" de que habla el Vaticano II.

Según este Concilio parece claro que lo que hay que decir, antes que nada, es que en la Iglesia de Jesús el poder que viene de Dios *reside en el Pueblo*. Y esto no en el sentido de que el poder que la eclesiología clásica atribuyó a la jerarquía haya que pasarlo al pueblo. El "giro copernicano" del Concilio trata de decir otra cosa más importante: que en la Iglesia hay que cambiar *la noción misma del poder*.

No hay otro poder digno de la Iglesia de Jesús que el poder de nuestra fe común, de nuestro testimonio comunitario del Evangelio, de nuestra praxis transformadora del mundo en la dirección del Reino de Dios, al estilo de Jesús. Frente a esto está la tentación del poder, a la que Jesús resistió como la peor de todas: del poder que se impone, del poder por el cual algunas personas, desligadas del pueblo, se creen con "poderes" en su mano para conducir al pueblo según su voluntad, identificada

sin mayores reservas con la voluntad de Dios.

No es mi propósito analizar aquí cómo este tipo de poder mundano se ha infiltrado con toda facilidad en la Iglesia, hasta convertirla en el mayor poder de Occidente, ni en qué formas nuevas eso perdura en ella todavía. Pero me parece claro que el Vaticano II ha sido un gran esfuerzo para desmontar en la Iglesia esta forma de poder. Y lo ha hecho desde esta perspectiva: no es lo importante en la Iglesia ese poder que "*a unos es dado y a otro no*", sino el que proviene de esa "verdadera igualdad" que nos constituye a todos como Pueblo.

Encuadrado en este contexto, el poder de la jerarquía es un "servicio", algo, por tanto, que recibe toda su consistencia y su razón de ser de la realidad a la que sirve. No perder de vista este carácter referencial y diaconal de la jerarquía es la única forma de preservarla de toda posible alienación y mundanización, y de abrir paso a esa realidad básica eclesial que exige, por su propia fuerza, una profunda democratización de la Iglesia.

3. Democracia de comunión

Pienso que la perspectiva del Vaticano II nos obliga, finalmente, a hacernos esta pregunta: ¿se puede decir, en el sentido riguroso de la palabra, que la Iglesia es una democracia?

Desde luego que esta palabra se presta a la ambigüedad, pero abandonarla por eso podría ser una ambigüedad mayor, y no estoy muy seguro de que sea precisamente ortodoxa la eclesiología que se trata de defender cuando se afirma, sin más, que la Iglesia no es una democracia. Más ambigua es, ciertamente, la palabra "monarquía", y se ha aplicado durante mucho tiempo tranquilamente a la Iglesia.

Por supuesto, lo primero que hay que advertir al abordar esta cuestión es que la Iglesia no es una democracia en el sentido sociopolítico de la palabra, tal como esto se ha configurado en los regímenes democráticos

actuales. Las diferencias son notables, y no se trata para nada de homologar la Iglesia a ese tipo de democracia, simplemente por acomodarse a los tiempos que corren, aunque pueda y deba aprender, sin duda, muchas cosas de esos regímenes para organizarse y funcionar en consecuencia con exigencias muy fundamentales del Evangelio.

Por decirlo muy brevemente con un solo ejemplo: en la Iglesia habrá que relacionar constantemente lo que llamaríamos la "soberanía del Señor Jesús", de quien proviene toda posible soberanía eclesial. El problema está en saber si hay que renunciar por eso a hablar en ella de soberanía del pueblo.

Pienso que el camino que nos obliga a recorrer el Vaticano II para aclararnos en este asunto es el siguiente: propiamente hablando, como ya hemos visto, el único poder con que contamos en la Iglesia es *el poder de nuestra fe*. El interés del Concilio por resaltar la importancia de aquello en que todos coincidimos como Pueblo de Dios me parece estar en relación directa con esta afirmación de S. Juan: "ésta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe" (1 Jn 5,4).

Ahora bien, es evidente, según la perspectiva conciliar, que este poder victorioso de la fe *reside en el pueblo*: se trata justamente, y conviene repetirlo, del poder de nuestra fe común, del poder de esas experiencias básicas que comporta la fe por las que hemos sido "constituidos en pueblo", del poder de esa "acción común" a la que somos urgidos todos por el Evangelio.

Por tanto, hay realidades muy profundas en el Pueblo de Dios desde las que se cumple en él al pie de la letra la noción de democracia: poder del pueblo, poder que reside en el pueblo. Naturalmente que aquí se trata de ese poder extraño y desconcertante que es el poder de nuestra fe: un poder que no trata de imponerse a nadie, ni de dominar a nadie; que es, más bien, la debilidad de nuestra fe. Pero debilidad invencible, porque es paradójicamente, en su misma debilidad, la única fuerza que vence al mundo, el único poder capaz de derrocar todos "los

poderes de este mundo".

Sería lamentable que en la Iglesia olvidáramos esta realidad, o la pusiéramos entre paréntesis, para montar sobre ese olvido otro tipo de "poderes", impositivos o coercitivos, mundanos por lo tanto, y atentatorios necesariamente contra la debilidad de nuestra fe, que deberá seguir siendo debilidad, supongo yo, en quienes gobiernan la Iglesia y en las estructuras de la Iglesia.

Por eso es tan importante en esta cuestión aclarar este punto concreto: ciertamente, en la Iglesia todo está pendiente de "la soberanía del Señor Jesús". Pero hace falta precisar bien si esa soberanía es participada, ante todo, por quienes estamos "constituidos en Pueblo" o por quienes, dentro del Pueblo, están "constituidos en poder", según el modelo tradicional. Me parece claro que el Vaticano II obliga a decir que esa soberanía es participada, primariamente, por quienes hemos sido constituidos en Pueblo, lo cual exige, al propio tiempo, entender al revés en la Iglesia eso de haber sido "constituido en poder".

Late aquí una concepción de Iglesia que difícilmente se expresará en forma adecuada sin decir que la Iglesia es una democracia, o, más exactamente, desde la singularidad de nuestra fe comunitaria, *una democracia de comunión*.

Lo que no podemos olvidar, en cualquier caso, es que el Señor Jesús ejerce su soberanía en la Iglesia recordándonos incesantemente: "entre vosotros, el mayor sea como el menor, y el que manda como el que sirve" (Lc 22, 26); "entre vosotros, no os dejéis llamar "maestro", ni llaméis a nadie "padre", porque uno solo es vuestro Padre, y *todos vosotros sois hermanos*" (Mt 23,8-11).

No es nada exagerado decir que "el Evangelio de Jesús es el único manifiesto realmente democrático en el sentido de que representa en la historia la permanente exigencia de una igualdad y una fraternidad que no llegarán jamás al punto óptimo" (5). La verdadera cuestión pendiente consiste en convertir esto en principio real de constitución y de organización de la Iglesia, de una Iglesia que

no puede dejar de decir que se define como tal desde el Evangelio y para el Evangelio.

En este caso, aparecería claro, a mi juicio, que decir que la Iglesia es una democracia tiene muchas más ventajas que inconvenientes. No sólo esto, sino que se vería con claridad, a la vez, que los inconvenientes que puedan provenir de equiparar la Iglesia a las democracias civiles se superarían mostrando que, en comparación con ellas, la Iglesia es una democracia *por exceso*, que va más allá que cualquier otra democracia nacida de la libre voluntad de los pueblos. Y que es justamente ese "exceso", como democracia nacida de la libertad de los hijos de Dios, el que la hace no homologable a los actuales regímenes democráticos, no el solapado autoritarismo en que se está pensando con frecuencia cuando se dice que la Iglesia no es una democracia.

Porque hay aquí que responder a una objeción que surge enseguida cuando se plantea este asunto: democracia quiere decir que el pueblo, en quien reside el poder, elige mediante el voto a sus representantes, que son así *delegados* del pueblo; sin embargo, en la Iglesia los que presiden no son delegados de la Comunidad, sino *puestos por Dios* al servicio de la Comunidad.

Dos cosas más importantes conviene puntualizar sobre esto:

a. Que democracia no significa sólo, ni principalmente, ese poder del pueblo de elegir cada cierto tiempo a sus representantes. Significa también participación de todos en una empresa común, corresponsabilidad, poder de decisión de todos en las cosas que afectan más gravemente a la marcha de la comunidad o del pueblo, poder de control de todos sobre los posibles abusos de la autoridad, etc. Y en todos estos sentidos a la Iglesia le va muy bien el nombre de democracia, si quiere ser fiel a "la permanente exigencia de igualdad y de fraternidad" que implica el Evangelio.

b. Y otra cosa más importante todavía: hay que

terminar en la Iglesia con ese sofisma según el cual decir que la autoridad viene de Dios quiere decir luego, en la práctica intraeclesial, que viene de la autoridad misma. Dicho más drásticamente: que quienes presiden la Iglesia sean, de hecho, elegidos a dedo.

No se puede seguir ignorando a estas alturas que ha habido una larga tradición eclesial en que se ha pensado esto exactamente al revés: que es un derecho de la Comunidad cristiana, entendido incluso como "derecho divino", tomar parte en la elección de quien ha de presidirla, hasta tal punto que una elección hecha sin intervención de la Comunidad se consideraba "nula e inválida" (6).

Ahora bien, esa intervención democrática en la elección no se pensaba en ningún momento como intervención de un grupo humano cualquiera, sino como intervención de una Comunidad *creyente*, movida como tal por el Espíritu, y, por esta razón, el elegido comunitariamente era visto por la Comunidad electora como un "don del Espíritu" a la Comunidad misma, como puesto por Dios para presidir su Iglesia.

En forma alguna se veía contraposición entre "puesto por el Pueblo" y "puesto por Dios". Al contrario, siendo puesto por el Pueblo creyente es como puede ser experimentado por el Pueblo mismo como un don de Dios para su Pueblo. De modo que, en realidad de verdad, cuando peligra el "origen divino" de la autoridad en la Iglesia es cuando se anula el "derecho divino" del Pueblo creyente a intervenir en la elección de quien ha de presidirlo.

Pienso que en todo esto se expresa una conciencia eclesial diametralmente opuesta a la que más tarde se hizo vigente, y lo sigue aún más en nuestros días. Y que aquí tocamos el verdadero problema para una auténtica democratización de la Iglesia. No basta decir que la autoridad en la Iglesia debe *ejercerse* con talante democrático, puesto que es esencialmente un "servicio" al Pueblo de Dios. Más importante que eso es precisar cómo se *constituye* la autoridad eclesial, y pensar como un momento interno

de esa constitución la intervención del Pueblo en la elección de sus ministros. Porque seguramente la fuente principal del autoritarismo en la Iglesia ha sido, y sigue siendo, el simple hecho de que quienes gobiernan sean elegidos sin contar con el Pueblo.

Algunas cuestiones adyacentes

La intención principal de este trabajo era fijar la atención en esas cuestiones de fondo que hemos estudiado hasta ahora. Pienso que ahí está la clave para entender la eclesiología conciliar, en confrontación con otra eclesiología previa, y que ahí va dada también, en sus raíces, la exigencia del Vaticano II de una profunda democratización de la Iglesia.

Por esta razón, me parece muy peligroso a estas alturas acusar al Concilio de *ambigüedad*, como si en él estuvieran presentes por igual las dos eclesiologías, de modo que cada uno pueda echar mano de la que más le guste sin infidelidad al Concilio mismo. Esta es la trampa de las actuales fuerzas reaccionarias que, apoyándose en algunos textos conciliares, en el fondo lo que pretende es volver a la eclesiología preconiliar.

No. El Concilio no es ambiguo. El Concilio asumió decididamente una manera de entender la Iglesia, y trató de superar otra. Y hay en él fundamentos suficientes para desenmascarar esas fuerzas reaccionarias como reaccionarias frente al Concilio mismo. Afirmar lo contrario es lo mismo que reducir a la nada el gran esfuerzo conciliar, y la gran esperanza suscitada por él. Acaso aparezca esto con más claridad en algunas cuestiones más particulares que vamos a recordar ahora, aunque apenas podamos hacer ya otra cosa que sugerirlas para no salirnos de los límites de nuestro trabajo.

1. Sacerdocio común

Es sorprendente que este tema, recuperado trabajosamente por el Concilio como verdad olvidada durante

mucho tiempo en la conciencia eclesial (LG 10), haya tenido tan escasas repercusiones en la reflexión eclesiológica posterior. Aunque a primera vista pueda parecer otra cosa, pienso, no obstante, que es asunto de gran importancia para una verdadera democratización de la Iglesia.

En este sentido, fundamentalmente: como forma concreta de superar en ella *el clericalismo*, que es, sin duda, el mayor obstáculo para su funcionamiento democrático, y que fue una intención clara del Vaticano II: "evitar toda forma de clericalismo en la Iglesia" (7).

Entendida la Iglesia a partir del Pueblo, la *Lumen Gentium* trata de recuperar para el Pueblo en su totalidad esta dimensión constitutiva suya: su condición *sacerdotal*. Para comprender la trascendencia de esta afirmación habría que recordar, ante todo, que en el Nuevo Testamento la realidad del "sacerdocio" se refiere exclusivamente a estas dos cosas: al sacerdocio de Cristo y a la Comunidad sacerdotal. Nunca se llama "sacerdotes" a quienes presiden la Comunidad, sino que esto está evitado expresamente (8). Sin embargo, como es sabido, la causa principal del predominio clerical en la Iglesia, sobre todo desde el Concilio de Trento, ha sido la apropiación exclusiva del sacerdocio por parte del clero, configurándose así como sacerdocio que recae sobre un "pueblo cristiano" no sacerdotal.

Contra esto va directamente el Concilio. El sacerdocio pertenece fundamentalmente al Pueblo de Dios, a la Comunidad cristiana como tal. No vamos a profundizar ahora en el contenido de este sacerdocio. Pero, en el fondo, quiere decir que la Iglesia es un Pueblo que, desde la novedad sorprendente del sacerdocio de Jesús, se entiende a sí misma como Iglesia del Crucificado, y trata de proseguir la praxis histórica que le llevó a la cruz. Este es el único sacerdocio eclesial reconocido en el Nuevo Testamento.

Lo que no puede hacerse, sin infidelidad al Concilio, es reducir este sacerdocio al de *los seglares*, como sacerdocio de segunda categoría, por encima del cual seguiría

estando, como de primera categoría, el sacerdocio del clero. Lo que hay que hacer, más bien, es centrar la atención, hasta las últimas consecuencias, en el carácter "ministerial" de este último, y entenderlo, por tanto, como un servicio a otra cosa mucho más importante que él mismo: la Comunidad sacerdotal. Y así se entenderá perfectamente la afirmación de K. Rahner de que, en la perspectiva conciliar, "el sacerdocio común es, visto desde una medida última, *el superior*" (9).

Si, en relación con el llamado sacerdocio ministerial o jerárquico, la diferencia es "esencial y no sólo gradual", querrá decir simplemente: que se trata de dos órdenes de cosas perfectamente distintos, no de distintos grados de la misma cosa. Es decir, que el sacerdocio común pertenece, como dijimos, a ese orden de cosas en que todos coincidimos y que constituye la realidad sustantiva de la Iglesia; y el ministerial a ese otro orden de cosas de las realidades diferenciales, cuyo sentido proviene enteramente de su referencia diaconal a la condición sacerdotal de todo el Pueblo de Dios.

De esta conciencia sacerdotal de todo el Pueblo, tal como el Concilio la exige, volverían a derivarse consecuencias tan importantes como éstas: la conciencia del derecho de la Comunidad cristiana a tener quien la presida, y a darse su presidente, la conciencia de su derecho a celebrar la Eucaristía, y otras cosas semejantes que se ha apropiado después indebidamente la jerarquía, y que son básicas para abrir paso a una auténtica democratización de la Iglesia.

2. La condición carismática de la Iglesia

De la inspiración básica de la eclesiología conciliar tenía que brotar necesariamente la revalorización de otra dimensión olvidada de la Iglesia: su dimensión *carismática*. No sólo, ni principalmente, en el sentido de valorar la importancia de los "carismas" en la Iglesia, sino sobre todo en este otro sentido más fundamental y más acorde con la posición original del Concilio: el Pueblo entero de Dios "participa del don profético de Cristo" (LG 12).

Dicho de otra manera: la Iglesia es un Pueblo creado y movido por el Espíritu de Jesús, por el mismo Espíritu que hizo de Jesús un "profeta conflictivo" dentro del contexto histórico de su pueblo.

Para nuestro tema, sin embargo, importa destacar lo siguiente: según el Vaticano II, en la Iglesia el portador del Espíritu es el Pueblo, y lo es a través del "sentido de la fe" y del dinamismo de la fe de todo el Pueblo "que el Espíritu de la verdad excita y sostiene". En el terreno concreto de la praxis, nos encontramos aquí con el tema conciliar que más directamente exige una reestructuración de la Iglesia de inspiración democrática. A no ser que nos empeñemos expresamente en abandonar exigencias muy fundamentales del Concilio.

Porque decir que la Iglesia es carismática es lo mismo que hacer un acto de fe en el Espíritu que se ha derramado "sobre todo carne" (Hech 2,17), y que sopla donde quiere y cuando quiere, no sólo donde quiere el obispo. En el Espíritu, por tanto, que desde cualquier rincón de la Iglesia, sobre todo desde "los pequeños y los sencillos", puede dirigir en cualquier momento una palabra inesperada a la Iglesia.

Los carismas son, para Pablo, manifestación directa y original del Espíritu a través de los creyentes, irrupción directa del Espíritu en las Comunidades cristianas concretas como fuente de creatividad y de renovación permanente. Por tanto, en la Iglesia de Jesús, fidelidad al Espíritu quiere decir concretamente fidelidad a lo que el Espíritu dice a través de los creyentes, fidelidad a lo que el Espíritu "suscita en las Iglesias".

El problema está en si esto hay que entenderlo, en primer término, como un principio de renovación "espiritual" de los fieles, de conversión individual que deje intactas las estructuras actuales de la Iglesia; o hay que entenderlo, ante todo, como un principio que afecta a la constitución misma de la Iglesia, y a la organización de la Iglesia. Pienso que el Concilio obliga a decir lo segundo, y que en esto consiste fundamentalmente la

renovación eclesial emprendida por él.

Es decir, lo primero en la Iglesia es su conciencia de "haber recibido el Espíritu" (Jn 3,24; 4,13), de ser un Pueblo creado y movido por el Espíritu. De aquí habrá que deducir cómo debe constituirse y organizarse un grupo humano de tal índole. Pero lo que no podrá suceder en un grupo humano de estas características, sin atentar contra sí mismo, es que su organización adquiera consistencia propia, empiece a funcionar por su propia cuenta, o deje de estar supeditada a su condición carismática.

No se trata de poner en duda que en la Iglesia deba haber leyes y normas. Se trata de ser conscientes de que la ley, por sí misma, se contrapone al Espíritu, y, por consiguiente, la condición carismática de la Iglesia obliga a revisar en ella el puesto y la función de las leyes, a ponerlas al servicio de la libertad y la corresponsabilidad de los creyentes, de modo que, lejos de sofocar el Espíritu, sean cauce abierto a la siempre imprevisible irrupción del Espíritu.

El Concilio sabía muy bien con qué enorme tarea se enfrentaba: con la de una Iglesia estructurada y organizada durante siglos desde el olvido de su condición carismática. Por eso sonó a novedad, y a grave peligro la confusión y desorden, el tema de los carismas. Pero el Concilio asumió este y otros temas porque el Espíritu que le movía iba en esta dirección: la necesidad de una reestructuración de todo el aparato organizativo de la Iglesia para ser fiel a su condición carismática; en el fondo, la necesidad de reorganizar la Iglesia de tal manera que se devuelva en ella el protagonismo al Pueblo, tal como lo exige la conciencia de que el portador del Espíritu es el Pueblo.

Pasar de un "pueblo cristiano" sumiso y obediente, a una Iglesia en que el protagonismo lo asuma el Pueblo, debería ser la preocupación primera de toda nueva normativa de la Iglesia. Y no parece estar nada claro que ese sea el espíritu que anima el nuevo Código de derecho canónico.

3. El principio de colegialidad

Aunque el Vaticano II aplicó este principio más directamente a la colegialidad episcopal, porque el tema conflictivo en aquel momento era repensar, frente al Vaticano I, la relación episcopado-papado, no cabe duda de que la eclesiología conciliar exigía recuperarlo a todos los niveles, y de ello hay signos claros en numerosos textos conciliares. Es otro punto en que aparece con suficiente nitidez el interés del Concilio por poner en marcha un funcionamiento democrático de la Iglesia.

No podemos ya estudiar detenidamente este asunto, pero en forma esquemática habría que recordar lo siguiente:

a. La cuestión central debatida en el Concilio fue, efectivamente, la colegialidad episcopal. Más allá de los debates conciliares, que estuvieron a punto de desencadenar un conflicto irresoluble, una cosa quedó clara: que "la cumbre del ministerio" en la Iglesia, es decir, el misterio de los obispos, es *"de naturaleza y forma colegial"* (LG 22).

Lo mínimo que esto obliga a decir, dejando de lado otras cuestiones discutibles, es que debe quedar atrás, por exigencia del Concilio, una visión monárquica y centralista de la Iglesia, que la "función de gobierno" de los obispos no deriva de la "plenitud de potestad" del papa, sino que brota de una estructura original de la Iglesia que también el papa debe respetar, y que las decisiones sobre los problemas más graves que surjan en la Iglesia es siempre mejor que se resuelvan colegialmente, que no dejarlas en manos de un solo. Queda así abierto por el Concilio un proceso de funcionamiento democrático de la Iglesia a su más alto nivel.

b. Del mismo modo, habrá que decir que el ministerio de los obispos en cada país es de naturaleza y forma colegial. En dos direcciones: en relación a la Conferencia episcopal y en relación a la diócesis que

el obispo preside. En ambos casos aparecerán salvaguardadas estas dos cosas fundamentales: la necesaria descentralización del ministerio episcopal y la importancia de que las decisiones sobre los problemas más graves de la diócesis no queden, a ser posible, en manos del obispo, sino que se trate de resolverlas comunitariamente, con la mayor participación posible de todos los que forman la Iglesia diocesana.

Naturalmente, esto exige una profunda identificación del obispo con el sentir de su pueblo, ejercer su ministerio, ante todo, en calidad de oyente de lo que el Espíritu suscita en las Comunidades cristianas. Y exige, a la vez, abrir cauces de expresión y de participación comunitaria, a través de los cuales esa voz del Espíritu pueda ser escuchada y acogida.

c. Finalmente, habrá que decir también que el ministerio del "párroco" es de naturaleza y forma colegial. Y que su función prioritaria en la Comunidad parroquial, tal como esto sigue estructurado actualmente, es devolver el protagonismo a un pueblo acostumbrado a la pasividad y a la receptividad.

Por supuesto que es una tarea difícil, y que lo fácil es dejar las cosas como están. Pero posiblemente a este nivel se juega la cuestión decisiva: el surgimiento de grupos comunitarios, o Comunidades de base, en que el funcionamiento democrático de las Comunidades cristianas se haga realidad, y ese aprendizaje sea el lugar de origen de una nueva forma de Iglesia que obligue a desmontar, desde las bases, todo lo que en el aparato eclesástico se ha montado desde otra concepción de Iglesia que el Concilio trató de superar.

Sigo creyendo que el empuje de estos nuevos grupos depende, más que de ninguna otra cosa, que el Espíritu que impulsó al Vaticano II siga irrumpiendo en nuestra Iglesia como una gran esperanza, como un viento imprevisible incesantemente renovador y "creador" de su Iglesia.

NOTAS:

- (1) Véase sobre esto el interesante artículo de MARDONES, J.M.: **¿Dónde estamos? La Iglesia vista desde las grandes encrucijadas socio-culturales**, en Sal Terrae, abril 1983, pp. 263-277. De la esperanza hemos pasado al miedo. El miedo engendra conservadurismo, búsqueda de seguridades, primacía de lo institucional, apoyo en la autoridad, etc. Justamente el otro polo de lo que significa en la Iglesia vivir a merced del Espíritu.
- (2) **Coll. Lac. VII** (Freiburg 1890), páginas 567-568.
- (3) **Vehementer Nos**, 11 de febrero de 1906, AAS 39 (1906), pp. 8-9.
- (4) Es sabido cómo, desde el siglo XII, se ha pensado comúnmente que la llamada "potestad de jurisdicción" de los obispos deriva inmediatamente del Papa, como fuente de esa potestad. El Vaticano II terminó expresamente con esa concepción al afirmar que también el poder de gobernar de los obispos dimana de la consagración episcopal (LG 21). Fue la proposición que tuvo más votos en contra, más incluso que la que afirmaba la colegialidad de los obispos. Ahí se conmovía un pilar fundamental de la relación episcopado-primado que se debatía en el Concilio.
- (5) PAOLI, A.: **Buscando libertad**, Ed. Sal Terrae, 1981, p. 83.
- (6) Canon 6 del Concilio de Calcedonia (PG, 104), p. 558.
- (7) **Schema Constitutionis de Ecclesia**, 1964, c. 4, "Relatio de numero 34", p. 130: "intentio est vitare omnem speciem clericalismi".
- (8) Véase SCHILLEBEECKX: **La Comunidad cristiana y sus ministros**, en **Concilium**, 153, marzo 1980, p. 408.
- (9) Citado por STENZEL, A.: **El servicio divino de la Comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia**, en **Mysterium Salutis IV/2** p. 46, nota 40.